

THEORIA 4
BIBLID 0351–2274 : (2008) : 51 : p. 5-25

UDK165.62 ; 14 Huserl E.
14 Hajdeger M.
Originalni naučni rad

Časlav D. Koprivica

*INTELIGIBILNOST SVAKIDAŠNJEGA:
DODIRNE TAČKE RANOGA HAJDEGERA I POZNOGA HUSERLA*

APSTRAKT: U ovom članku pokušaćemo da ispitamo vezu između Huserlove Krize evropskih nauka i ranoga Hajdegera, istraživanjem svijeta života, tačnije: inteligibilnosti faktičkoga, shvatanja dokse, te povijesti filosofije. Osnova interpretativna teza je da je Huserl – što posredno, što neposredno – morao primiti snažan uticaj od svojeg učenika, i to prevashodno iz njegove rane faze, a u trenutku kada je sam Hajdeger dobrim dijelom već bio podvrgao reviziji svoja ranija uvjerenja. Ipak, i pored upadljivih sličnosti ostaje suštinska razlika koja se sastoji u nastojanju da se inteligibilnost svijet života dovede do transcendentnog utemeljenja, dok je kod Hajdegera inteligibilnost začetka konačna, kontingentna i samo donekle prozirna.

KLJUČNE REČI: Huserl, Hajdeger, svijet života, faktičnost, transcendentalna filosofija, istorija filosofije, teleologija.

Uvod

U ovom istraživanju pokušaćemo da ukažemo na neke tačke dodira ranoga Hajdegera i poznoga Huserla, najupečatljivije, odnosno najuticajnije filofske figure dvadesetoga stoljeća, pri tome učenika i učitelja, od kojih je posljednji već dosta rano bio razočaran intencijama razvoja svojeg najznačajnijeg učenika. Dvojica velikih mislilaca nikada u svojim misaonim tokovima nijesu jedan drugom mogli biti bliži nego kada se uporedi rana faza prvoga (1919–1928) i pozna faza potonjega (1933–1938), pri čemu je, međutim, u doba Huserlove pozne faze Hajdegerova misao već bila doživjela određenu evoluciju. Iako mlađi, i u poziciji „učenika“, Hajdeger je prvi došao na one poziciju koja je posebno predmet ovoga istraživanja, a koja se, u najgrubljem, može opisati kao uvjerenje o inteligibilnosti faktičkoga. No, ipak, na osnovu izvorne tekstualne građe teško bi se mogli izvoditi zaključci u kojoj mjeri je rani Hajdeger neposredno mogao uticati na poznoga Huserla, tj. u kojem stepenu je ovaj posljednji bio podstaknut na izvjesnu reviziju vlastitoga učenja uticajem svojega učenika, a u kojoj, pak, usljed promijenjenog ugođaja opštih povijesnofilosofskih (istorizam, relativizam, vitalizam), pa i povijesnih kretanja svojega doba (pobjeda nacional-socijalista na izborima u Njemačkoj), a konačno, u kojoj mjeri je riječ i o autohtonoj evoluciji unutar njegovoga promišljanja. Uz sve to, ipak ostaju sporovi o tome u kojoj mjeri se

uopšte može govoriti o nekoj suštinskoj evoluciji kod Hajdegera, tj. o njegovom „odvraćanju od kartezijanstva“.¹

Mi ćemo se, dakle, uzdržati od traženja dokaza direktnoga uticaja ranoga Hajdegera na poznoga Huserla, iako je, makar i posredstvom upravo pomenute opšte filozofske klime, na koju je Hajdeger dvadesetih godina snažno uticao, ovakvoga uticaja, na ovaj ili onaj način, svakako moralo biti. Istinu za volju, onoga „hajdegerovskoga“ je kod Huserla bilo i prije pozne faze, ali ne zbog neposrednog uticaja njegovoga učenika, već zbog poznatog Diltajevog uticaja na njega, koji je, poznato je, također ostavio značajan trag i kod Hajdegera. No činjenica da je jedan Huserl, i to u poznim životnim i stvaralačkim godinama, mogao dospjeti u Hajdegerovu „blizinu“ za nas nije od interesa samo u sklopu (užega) istorijskofilosofskoga zadatka utvrđivanja pravaca neposrednog vršenja upliva već, što je, čini se, kudikamo značajnije – iako također i iznad svega povijesnofilosofski relevantno – kada se radi o prepoznavanju suštinskih, epohalnih filozofskih tokova usred nastojanja da se dopre do uravnoteženog, nekoj „krajnjoj istini“ što bližeg filozofskog stajališta. Drugim riječima, činjenica da je i sam Huserl, i pored višedecenijskoga istrajavanja na istraživačkim temeljima, koje je sebi bio postavio krajem 19. stoljeća, i pored svojevremeno i ponovljeno izražavanoga razočaranja Hajdegerovim filozofskim razvojem, nakon svega došao do neke, vrlo uslovno rečeno, „hajdegerovske“ pozicije, govori ne samo o značaju dostignuća meskirškoga mislioca nego čak možda i o njegovom odlučnom proboju ka onome što se, u smislu epohalnih zadataka filozofske misli, makar toga vremena, smije smatrati suštinskim i neophodnim. Ipak, ispitivanje ovoga posljednjega, po prirodi našega zadatka i zbog dozvoljenoga obima, u ovom štivu će ostati po strani. Utoliko će djelo ranoga Hajdegera mahom poslužiti kao interpretativna „folija“ za razumijevanje cjelovitoga smisaonog sklopa poznoga Huserla. No, ipak, izvođenje razjašnjavajućih veza zacijelo će ponekad ići i u obratnom smjeru, zato što, ako pretpostavimo da je opravdana naša hipoteza o posebnoj bliskosti dvojice mislilaca u naznačenim fazama, naučna akribičnost, otvorenost i nesklonost uvijenim formulacijama osnivača fenomenologije ponegdje daje uporište da se razumije i ono što je u djelu njegovoga učenika, često i namjerno, ostajalo tek nagoviješteno.

Ono što bi se, u najkraćem, moglo smatrati prekretničkim u misli poznoga Huserla jeste njegovo svojevršno „rehabilitovanje“ onoga pretfilozofskoga, preteorijskoga, svjetoživotno ukorijenjenoga – najprije u saznanjoteorijskom, ali i u ontološkom smislu – što za sobom povlači reviziju u sazajno-istinitosnoj relevantnosti mnijenja, a time i onoga kontekstualno-promjenljivoga, nepouzdannoga, povijesnoga. Sve ovo ide upravo u onom smislu u kojem smijera i misao ranoga Hajdegera, s tim što Huserl, što već na ovom mjestu valja istaći, ni u poznoj fazi nipošto ne odustaje od svoje transcendentalnofilosofske, idealističke pozicije. Ovim isticanjem, međutim, ne mora biti izrečeno ništa u vezi sa spojivošću ili nespo-

1 U tom smislu Gadamer zastupa tezu o suštinskom kontinuitetu, dok Landgrebe vjeruje u suprotno (Hans-Georg Gadamer, „Die Wissenschaft von der Lebenswelt“, y: *Hegel, Husserl, Heidegger*, Tübingen, 1987; Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh 1968).

jivošću priznanja kontingentno-povijesnoga i idealno-natpovijesnoga, niti je, pak, time na nužni način bila odlučno povučena razdjelnica između Huserla i Hajdegera, u onoj mjeri u kojoj se i kod potonjega, makar u ranoj fazi, i te kako smije govoriti o preplitanju istorističkog i transcendentalfilosofskog momenta.

1.

Iako Huserlu ni prije pozne faze nije bilo strano upuštanje u ono što bi se moglo nazvati „epohalnim mišljenjem“, iako je, na primjer u studiji iz *Logosa* iz 1911, poznatijem kao „Filosofija kao stroga nauka“, sasvim jasan povijesni kontekst njegovoga nastojanja na sistematskim i načelnim razgraničenjima unutar filosofije, ipak sve do *Krize* (makar od do tada objavljenih djela), povijest kao takva, a posebno: evropska povijest i ono evropskō, nikada sa takvom odlučnošću nije izričito bila stavljena u žižu njegovih nastojanja. Iako se, kao što je poznato, epohalno iskustvo krize u evropskim intelektualnim krugovima bilo osjećalo i znatno prije Prvog svjetskog rata, da bi nakon njega kriza davala glavni ton svekolikom egzistencijalnom ugođaju evropskoga čovjeka, Huserl, suočen sa slutnjama nadolazeće kataklizme, po misaonom držanju odlučno, a po zahvatu i dubini radikalno pristupa temeljnom promišljanju suštine „duhovne Evrope“ i njenog povijesnog puta.

Prije svega, evropski duh je u sebi racionalan, duh filofsokoga mišljenja, pošto je u povijesnom smislu Evropa i nastala iz racionalno-filosofskoga mišljenja. „Racionalnost“ Evrope, međutim, za Huserla nije jedna slučajno nastala crta određenog „kulturnog tipa“, koja ga, pored ostalih, u manjoj ili većoj mjeri, s obzirom na promjenljive trenutne okolnosti, može određivati. Ova racionalnost je nužna i ne prolazna u dva značajna obzira. Prvo, racionalnost nije jedna među inim odlikama Evrope, već je to, kao obilježje duha iz kojega je nastala suštinska Evropa, *trajna* i temeljna odlika evropskoga čovjeka i svake njegove moguće zajednice – ukoliko evropsko čovještvo uopšte treba biti očuvano na način svoje izvorne, kvazisupstancijalne uobličivosti. Drugo, racionalnost evropskoga čovjeka nije u svakom pogledu isključivo evropska kulturno-povijesna tekovina, već putem njega dolazi do izraza suštinska racionalnost *čovjeka kao takvoga*, koja, kao vrsna odlika, sama po sebi nije dovoljna, već traži ispunjenje u istinskom, višem obliku teorijsko-filosofske racionalnosti.² „Sabravši“ ova dva momenta proizlazi sljedeće:

- 2 Edmund Huserl, *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija* (nadalje: *Kriza*), preveli: Zoran Đinđić i Dunja Melčić, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1991, str. 22: „Čoveštvo uopšte po svojoj suštini znači biti čovek u generativno i socijalno povezanim čovečanstvima, i ako je čovek umno bivstvjujuće (*animal rationale*), onda on to jeste samo ukoliko je njegovo celokupno čovečanstvo umsko čovečanstvo – latentno usmereno na um ili otvoreno usmereno ka entelehiji koja je dospela do same sebe, samoj sebi postala otkrivena, i koja sada, po suštinskoj nužnosti, svesno rukovodi procesom ljudskog opstojanja. Filozofija, nauka, u tom slučaju bile bi *povesno kretanje ispoljavanja univerzalnog uma, 'urođenog' čoveku kao takvom.*“

1) da je potreba za ispunjenjem u istinskoj umnosti *teleološki* svojstvena najprije čovjeku *kao vrsti*, 2) zatim evropskom tipu čovječstva i na racionalnosti zasnovanoj povijesti koju evropejstvo živi, a zatim, konačno, 3) i cijelom, u međuvremenu evropeizovanom, čovječanstvu. No umnost treba da se „materijalizuje“ u obliku neke konačno zaokružene, istinske filosofije,³ tako da iz toga razloga filosofija i filosofi imaju poseban, ne samo kulturno-povijesni nego i epohalno-svjetski značaj, jer se konačno-ljudskim, epohalno lokalizovanim, filosofskim mišljenje, drži Huserl, opet skupa sa Hajdegerom, odlučuje i sama sudbina evropske povijesti.⁴

Govoreći o povijesnom početku Evrope, početku koji nije neki proizvoljno izabrani trenutak, slučajno pogodan za filološko-istorijsko datiranje, te neku samorazumijevajuću, povijesnu reminiscenciju, već trenutak kada se *slučilo* nešto što je u suštinskom smislu oblikovalo evropsku povijest kao takvu, Huserl prije svega ima u vidu jedan tip čovjeka koji je *preutemeljen* ovim suštinski, povijesnozapočinjućim Događajem, što i na prvi pogled nalikuje Hajdegerovom *Ereignis*-u:

„Izgrađuje se novo i kompaktno zajedništvo, mogli bismo reći zajedništvo čisto idealnih interesa, između ljudi – ljudi koji žive filozofiju...“⁵

„Živjeti filosofiju“ ne znači biti filosof, pa još uz to onaj koji nastoji da svojim životom sprovodi nalaze svojega mišljenja, već novostvoreni tip čovjeka već po sebi živi „od“ ideja i iz ideja – zato što on živi u svijetu (u) kojem je, preutemeljenjem života koji se nadalje ima živjeti polazeći od mišljenja, „svanula“ *sloboda*, svanuo *horizont mogućnosti*, pojavio mu se svijet koji nije fiksiran datošću tradicije, koja, ma koliko to zvučalo paradoksalno, ima jedan „zatvoreni horizont“. Događaj pojave filosofije značio je *otvaranje horizonta*, tj. pojavu horizonta u „pravom“, tj. danas važećem smislu riječi. Otvaranje horizonta, tj. nastanak „svijeta sa (otvorenim) horizontom“ bio je povezan sa pojavom ljudskoga tipa kojem život stoji u znaku preplitanja stvarnosti i mogućnosti, nasuprot arhajskom čovjeku, kod kojega postoji primat aktualnosti-stvarnosti (produkovane istinom predanja – kao izvorom nastanka, odnosno tumačenja faktičkih datosti) nad mogućnošću – čime uopšte nastaje i sloboda. No sloboda da se bira, ali i prije toga: njeno otkriće, suočenje sa njome, pa i zadešenost njome (nastalom iz opšteljudske ontičke

Inače, gdje je bilo neophodno prevod smo, koji je u osnovi solidan i tačan, podvrgavali izmjenama.

3 *Kriza*, str. 21/2: „Njihova životnost /tj. različitih filosofija/ se, međutim, sastoji u tome što se one bore za svoj nepatvoreni i istiniti smisao i time za smisao istinske čovečnosti. Dvesti latentni um do samorazumevanja svojih mogućnosti i pokazati mogućnost metafizike kao istinsku mogućnost – to je jedini put da se metafizika, odnosno univerzalna filozofija, delatno dovede do ostvarenja.“

4 *Kriza*, str. 23: „Mi smo dakle – kako bismo to mogli prevideti – u našem filozofiranju *funkcioneri čovečanstva*. Sasvim privatna odgovornost za vlastito istinsko biće kao filozofa u našoj unutrašnjoj pozvanosti istovremeno nosi odgovornost za istinsko biće čovečanstva, koje postoji samo kao biće usmereno ka telosu, i koje se, *ako ikako*, može ostvariti samo posredstvom filozofije, posredstvom *nas*, *ukoliko* smo mi zaista filozofi.“

5 *Kriza*, str. 255.

sposobnosti da se misli), podrazumijeva i obavezu – koja se u promijenjenom povijesno-egzistencijalnom ugođaju ispostavlja kao neprolazni *teret* – da se „popunjava“ horizontska rasjelina otvorena „u“ dotadašnjem punom i zaokruženom svijetu. Umjesto *kosmomorfnog opstanka*, koji živi u zatvorenom svijetu koji (za njega) – jednako kao i on sam – nema suštinske mogućnosti bivanja drugačijim, pojavljuje se *slobodna egzistencija*, ukoliko to uzmemo kao naziv za izvornu, kvazisuštinsku nedovršenost, otvorenost i izloženost vlastitog bića, koja stalno i uvijek nanovo mora da traga za „odgovorom“ kojim će popuniti svoju prazninu, odnosno namiriti potrebu svojeg bića. Konačno, svijet otvorenoga horizonta i čovjek otvorenih mogućnosti, tj. beskonačni svijet i slobodni čovjek – imaju zajednički izvor.⁶

2.

I za Hajdegera izvan svake sumnje stoji da Evropa počiva na „filosofskim“ temeljima, ali on, za razliku od Huserla, ono evropsko ne vezuje tek uopšteno za jedan određen oblik na racionalno-filosofskom mišljenju zasnovane egzistencije, već sasvim nedvosmisleno precizira da je stvar filozofija od početka, uvijek i iznad svega *biće*, te da početak „iskustvovanja“ svijeta iz horizonta bića predstavlja onaj suštinski, svakoj, pa i filozofskoj historiografiji uvijek izmičući i već izmakli, početak evropske povijesti.

„Početno raskriće bivstvjućega u cjelini, pitanje za bivstvjuće kao takvo i početak zapadnjačke povijesti jesu isto.“⁷

Ono što ovdje nije izrečeno, ali što je sapodrazumijevano pri svakome od ovih „jednoizvornih“ momenata jeste *čovjek* – kojem se uopšte i može pojaviti neki „svijet“ (jer je on jedino „svjetsko“ bivstvjuće), kojem može da se otvori *obzor* bivstvjućega kao bivstvjućega, koji ga, dalje, jedini može uzeti za predmet izričitoga promišljanja i koji, konačno, jedini može bivati kao neka „povijest“. Ukoliko se sve to istovremeno zbije utoliko biva preinačena dotadašnja čovjekova („prirodna“) suština, koji uz sve svoje naučno utvrđive, pozitivne ontičke osobenosti (imati jezik, razum, horizont, mogućnost proizvodnje, smijeha, itd.) dobija još jednu, i to onu koja ga preoblikuje u njegovoj suštini – *opstanak (Dasein)*. Dakle, dok Huserl smatra da filozofsko mišljenje predstavlja *prirodnu* mogućnost čovjekovoga bića, dotle Hajdeger, konstruišući svojevrstu poziciju *arhaičnog istorizma*, smatra da je ovdje riječ o neuporedivom događaju kojim je *suštinski* preinačeno (ili makar značajno dopunjeno) ono što odlikuje, da tako kažemo, čovjeka uopšte – u onoj mjeri u kojoj pri Hajdegerovom antiesencijalizmu uopšte ima mjesta

6 Iako ovo nije bila intencija ranoga Hajdegera, ovo izvođenje, na osnovu Huserla, upućuje na koncepciju *Događaja*, kao složenog slučenja (ili pri-lučenja) više jednako izvornih momenta kojim se sudbinsku utemeljuje naša povijest, a koju Hajdeger počinje da razvija u prvoj polovini tridesetih godina, kada se jasno nazire izvjesni otklon od rane faze.

7 *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt/Main, 1967, str. 17.

ovakvom izrazu. I tako, opet nasuprot Huserlovom, platonizmu, povijesna kontingencija je, po Hajdegerovom uvjerenju, kadra da nadmaši i „nadjaka“ ono vrsno-suštinsko, čije „postojanje“ i djelovanje on, međutim, odlučno i dalekosežno osporava. Ipak, kao što će se niže vidjeti, to ne znači ono apriorno-izvorno povijesti, kao svojevrsni „faktualizovani *ejdos*“, u odnosu na ono što se zbiva u činjeničnom protoku povijesnoga vremena ne može da zauzme mjesto koje ime neki *ejdos* u odnosu na ono promjenljivo što iz njega izvire – mjesto jednog „Apriorija“.

Stoga je opstanak, za razliku od suštinskoga Čovjeka, onaj čovjek, tačnije: onakvo „*Kako* čovjeka“, koji je poviješću, njenim ontološko-prapovijesnim Događajem (*Ereignis*), preinačen – tako što je „u“ povijesti utemeljen kao povijesno osjetljiva i promjenljiva *egzistencija*. Dakle, čovjekova „suština“ je povijesno promjenljiva (a time i suština svega onoga što svoje određenje dobija iz obitavanja u čovjekovom povijesnom svijetu), što znači da ona, suprotno mnijenju jedne višemilenijske, esencijalističke tradicije, ne predstavlja *prirodnu* odredbu nečega što kao nepromijenjeno i nepromjenljivo prebiva u nekoj, spram vremenitosti i promjenljivosti ravnodušnoj vječnosti. Ovaj „četvororedni“ događaj, koji obuhvata strukturu: svijet–biće–povijest–opstanak – da još jednom napravimo „izlet“ i ka „prelaznom“ Hajdegeru (iz tridesetih godina) – za njega je najprije vezan samo za prostu, naizgled samo kulturno-jezičku, „činjenicu“ da nam se sve stvarno pojavljuje kao ono što je-ste, da je *je*-signatura ishodište (*tlo*) i krajnji domet (*horizonta*) našega svjetoodnosa i samoodnosa.

Obojica mislilaca (u predmetnim fazama) u svojim promišljanjima savremenoga časa i krize koja ga odlikuje, zalaze u široko postavljene povijesne panorame, kojima je zajedničko uvjerenje u sistematsku degradaciju (zaborav) onoga izvornoga samim tokom tradicije. Naime, tradicija u cjelini⁸ jeste ta koja sistematski udaljava Evropu od onoga autentičnoga u njoj, tako da obnova mora početi ne samo dobrom dijagnozom nego i sistematskim uklanjanjem posljedica neautentične tradicije. Zaborav izvornoga – ma kako ono bilo shvaćeno – izaziva krizu, koja se može shvatiti, odnosno koja se realno ispoljava, i kao jaz između čovjeka i njegovog (ili „njegovog“) svijeta, što je uvijek u vezi sa ugroženošću strukture poretka postojećega svijeta, ali i kao kriza čovjekovog identiteta. Dakle, kriza u epohalnom smislu uvijek mora biti dvostruka, ili je uopšte nema – kriza čovjeka i kriza svijeta, pri čemu posljednje, budući da je riječ o jedinstvenom, a ne o dvostepenom fenomenu, podrazumijeva i krizu realnog poretka, ali i krizu čovjekovog neproznavanja u tom svijetu, neugodnosti u njemu.⁹ Iako, naravno, kod

8 *Kriza*, str. 109: „... svesni nezasnovanosti celokupnog našeg [evropskog, a ne vlastitog – Č. K.] dosadašnjeg filozofiranja.“

9 Bakli je na zanimljiv način izrazio analogiju krize identiteta pojedinca – koja je po manifestaciji „psihološka“, ali ne nužno i po svojoj suštini – i povijesne krize zajednice, odnosno svijeta života: „Da bi zaista bili kadri da kažemo 'ja', nije neophodno samo da se kaže 'ja sam ja' nego i da zapamti 'ja sam bio ja'. Sebe ponajviše iskusujemo kao samstvo ako postoji osjećaj za njegov kontinuitet kroz vrijeme.“; „Sjećanje je, tako, vrlo važan i složen čin. S jedne strane, pamtititi sebe u prošlosti nije ravno poimanju sebe na upravo isti način na koji se poimam u sadašnjosti. Zapamćeno samstvo u nekom pogledu mora biti različito, to je prošlo samstvo,

Huserla nema pomena nekakvog „zaborava bića“, koje, uostalom, po njemu nije nužno glavna i odlučujuća tema povijesti evropske filosofije, on, posmatrano u kontekstu njegovih ranijih faza, nevolju Evrope vezuje ne samo za antičku, „objektivističku metafiziku“¹⁰ nego i za racionalizam.¹¹ I u tom pogledu on se „legitimiše“ kao, uslovno rečeno, „hajdegerovac“ – iako time, opet, ne želimo da zanemarimo njegov idealizam, kao neizbrisivu crtu njegovog mišljenja.

Ako je već riječ o shvatanju toka povijesti filosofije, Huserl i u ovom aspektu pokazuje značajne srodnosti s Hajdegerom, ali uvijek uz odlučujuću razliku – utoliko što istrajava u nastojanju na ostvarenju naučne, transcendentalne filosofije. U tom smislu on svoju filosofiju – iako to, jednako kao ni Hajdeger, ne iskazuje izričito kao Hegel – vidi kao ispunjenje ukupnog kretanja filosofije, i to u dvostrukom smislu. Prvo, transcendentalna filosofija nije jedna pored ostalih mogućih filozofskih „škola“ i „pravaca“, već ono jedno istinsko praobličje filosofije. Ako to do sada u povijesti filosofije nije shvaćeno, to je stoga što su svi dosadašnji povijesno poznati oblici (Dekart, Hjum, Kant) bili „nezreli“. Utoliko se u nekom potonjem vremenu – a Huserl smatra baš u njegovom i u liku vlastite filosofije – ostavlja prostor za ispunjenje transcendentalne filosofije u njenom istinskom, izvornom obličju, čime bi konačno bio ispunjen telos ukupne povijesti filosofije.

„Učinjen je pokušaj da se pritom potpuno učini evidentnim kako se samo posredstvom jedne takve filosofije i posredstvom takvog pitanja koje seže unatrag do poslednje zamislive osnove u transcendentalnom egu može ispuniti smisao koji je filozofiji urođen od njenog prazasnivanja. Utoliko transcendentaln filozofija u svojim prvim, nezrelim oblicima [...] ne predstavlja 'neki' od mogućih puteva, već jedini put budućnosti kojim razvoj filozofije bezuslovno mora poći da bi došao do metodskog ispunjenja...“¹²

Međutim, bez obzira na poznatu Huserlovu odbojnost prema Hegelu, i on prošle filosofije shvata ne kao polje pokriveno kosturima, da se poslužimo Hegelovom metaforom, već kao pripremu za ostvarenje filozofske misli u vidu njenog najistinitijeg obličja. Da bi to bilo moguće, da bi, dakle, uopšte došli u položaj da prošle filosofije iskoristimo za oblikovanje potonjeg mišljenja, potrebno je revalorizovati učinke prošlih filosofija, što znači posmatrati ih na drugačiji način nego što su one same sebe. Otuda krajnje mjerilo ispravnosti ophođenja s filosof-

samstvo kojega na neki način više nema, jer inače ne bi bilo vremenske diferencijacije. S druge strane, zapamćeno samstvo takode mora nekako biti identifikovano sa sadašnjim samstvom, jer inače ne bi bilo kontinuiteta samstva sa samstvom, pa time niti bilo kakvog ličnog identiteta.“ (R. Philip Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Dordrecht–Boston–London, 1992, str. 85)

10 *Kriza*, str. 117: „...mi, kao oni koji su, počev od škole, zarobljeni u tradicionalnoj objektivističkoj metafizici...“

11 Kaže se da je racionalna tradicija u filosofiji izršila „jednostrano logifikovanje“ (svijeta) života, kao i to da „... ona zlokobna ideja racionalne nauke dobije dignitet tobožnje apsolutne norme.“ (isto, str. 378; 333)

12 *Kriza*, str. 157.

skom tradicijom ne smije biti istorijsko-filološka vjernost, već ono što zapravo mora izmicati iz samorazumijevanja i interpretativnog polja tradicije:

„Ali, ma koliko nas istorijsko istraživanje precizno obaveštavalo o takvim 'samointerpretacijama' (makar i preko čitavog niza filozofa), odatle ne saznajemo ništa o tome na šta 'se smeralo' u skrivenom jedinstvu intencionalnog unutrašnjeg života svih ovih filozofa koje jedino čini jedinstvo povesti. To se otkriva tek u konačnom zasnivanju i tek se polazeći od njega može otkriti jedinstvena usmerenost svih filozofija i filozofa, a odatle i postići rasvetljenje u kojem se mislioci prošlosti razumeju onako kako oni sami sebe ne bi nikada mogli razumeti.“¹³

Nije li ovo veoma blisko Hajdegerovoj ideji o „boljem razumijevanju“ prošlih filozofija – ne na osnovu nečije lične genijalnosti već na tragu situacije i prilike koju priređuje unutrašnja logika same povijesti filosofije? No to nije sve, jer smo ovim navodom dobili čak i više nego što nam je bilo potrebno za ilustriranje naše teze. Huserl govori o „skrivenom jedinstvu“ dešavanja povijesti, čime se ukazuje da se istinski tok povijesti filosofije zbiva s one strane ne samo samorazumijevanja epohalno-povijesnih filozofija nego i s one strane njihovih ograničenih povijesnodjelatnih recepcija – ukoliko one ne stoje na tragu teleološkog ostvarenja ukupne ideje filosofije. Međutim, ova ideja je izrazito hajdegerovska.¹⁴ On, naime, govori o „skrivenoj povijesti“¹⁵ nego i o „unutrašnjem i skrivenom životu temeljnoga kretanja zapadnjačke filosofije“.¹⁶

Kada je riječ o razumijevanju onoga prapočetnoga, koje treba biti cilj svekolikih filozofskih napora, i koje je, pored toga, i osnov pomenutog skrivenog jedinstva povijesti filosofije, među dvojicom mislilaca prepoznaje se još jedna upadljiva razdjelnica. Dok Hajdeger idejom Događaja šalje jasan signal da ono što treba da stoji na mjestu načela u sebi na neizbrisiv način nosi oznaku kontingentnosti – pa utoliko i nečega što se opire utemeljujućem svođenju na neki dalji, racionalno-prozirni razlog – dotle uvođenje u teorijsko polje pojma svijeta života poznoga Huserla ne znači odustanak od sna od transcendentalno sprovedenoj naučnoj filosofiji. U tom smislu on govori o onome „što u svetu života ostaje invarijantno u svoj meni relativnosti“, na osnovu čega je moguće razmišljati i o „čistom učenju o suštini sveta života“ (*Kriza*, 118). U § 37, u kojem je riječ o formalnoj strukturi svijeta života, Huserla – čak i ne smatrajući da je potrebno da o tome položi računa – njegovu opštu strukturu tematizuje na način horizonta koji je apriorno poznat i

13 *Kriza*, str. 66/7.

14 Ideja o skrivenom, istinskom jedinstvu povijesti koje je različito oblikovano od onoga što može da prepozna akademsko istraživanje istorije filosofije – Hajdegeru je srazmjerno rano postla svojstvena, svakako prije nego što je uobičen rukopis *Krize*. Da li je, međutim, u tom pogledu Huserl pretrpio neposredni uticaj od Hajdegera, to nama ovdje nije moguće da potvrdimo.

15 GA Bd. 65, str. 85; *Einführung in die Metaphysik*, str. 70.

16 GA Bd. 26, str. 196.

prisutan.¹⁷ Kada se izvrši ovakav prelaz, tada nije teško ustvrditi da „svet ne bivstvuje kao neko bivstvjuće, kao objekt, već u jedinstvenosti u pogledu koje je plural besmislen“ (isto, str. 119). Naravno, ostaje veliko pitanje da li se ovo svjetoživotno *Apriori* dâ svesti na neku inteligibilno-prozirnu strukturu suštastvenosti – a kamoli ideja da se ta apriorna shema, uz specifične modifikacije, može primijeniti i na neevropske kulture.

Vratimo se za još jedan trenutak Huserlovom shvatanju novovjekovnog racionalizma. Ono što mu Huserl zamjera, a u kojoj kritici je, svakako, neuporedivo manje radikaln od Hajdegera, jeste naučna naivnost, odnosno propust da se prepozna da u onome što se smatralo sigurnim temeljem leži nešto nepropitano.¹⁸ Dakle, novovjekovni racionalizam, koji je uvijek težio za dopiranjem do nekoga posljednjega, epistemološki obezbijedenog tla, po ovome, ne postupa dovoljno produbljeno, tako da se u njegovoj tobože osiguranoj, čvrstoj („objektivnoj“) podlozi prepoznaje porozno, pjeskovito zemljište ispod kojega leži ono što je pravi („subjektivni“) temelj mogućega znanja.¹⁹ Huserl, naravno, ne prebacuje racionalizmu to što je nastojao da dopre do ovog čvrstog polazišta, niti što je to radio na strani subjekta, a ne na strani realnoga, već to što je u tom nastojanju nije bio dovoljno temeljit. Paradigma fundamentalnosti je za Huserla, dakle, i dalje nesporna.

„Tek se preko ove istinske i radikalne regresije, nasuprot Kantovim regresivnim teorijama, mogao potražiti put ka jednoj istinskoj teoriji koja više ne bi postupala regresivno, već bi, penjući se od najdubljih temelja, morala, dakle, da postupa progresivno.“²⁰

Ovdje ne treba propustiti priliku da se primijeti da i Hajdeger svoj rani projekt postavlja, makar formalno gledano, na srodan način – potrebno je, putem jedne dalekosežne povijesno-destruktivne regresije, doprijeti do istinskoga tla, čijim raspolaganjem bi se došlo u poziciju da se izgradi jedno epohalno valjano razumijevanje.²¹ Riječ je, kako on kaže, o „izvornim“ ontološkim „iskustvima kojima su

17 *Kriza*, str. 119: „Svaka [stvar] jeste nešto, 'nešto iz' sveta, koga smo neprekidno svesni kao horizonta.“

18 *Kriza*, str. 333: „Da bi prevladao izvesne nedovoljnosti koje živo oseća, Kant izvodi 'kopernikanski zaokret', ali time ipak ne doseže... poslednje tlo izvora sveg filozofskog saznanja, i time ne doseže najveći od svih filozofskih zadataka – upravo zadatak sistematskog izgrađivanja filozofije, koju treba obaviti polazeći od ovog tla.“

19 *Kriza*, str. 117: „Potrebno bi bilo, dakle, sistematsko razdvajanje univerzalnih struktura: univerzalnog *A priori*ja sveta života i univerzalnog 'objektivnog' *A priori*ja, a zatim i razdvajanje univerzalnih pitanja o načinu na koji se 'objektivni' *A priori* temelji u 'subjektivno-relativnom' *A priori*ju sveta života...“

20 *Kriza*, str. 347.

21 „Potrebno je da se, nadišavši početnu situaciju, dođe do shvatanja stvari oslobođenog od prekrivanja. Za to je potrebno osvijetljavanje povijesti prekrivanja. Tradicija filozofskoga ispitivanja mora biti slijeđena unazad sve do izvorišta stvari. Tradicija mora biti razgrađena. Jedino time postaje moguće izvorno uspostavljanje stvari.“ (Martin Hajdeger, *Ontologija*.)

dobijena prva i otada vodeća određenja bića“.²² Napominjemo da je u kontekstu Uvoda u *Biće i vrijeme*, što je, zajedno sa *Izvještajem Natorpu* i *Hermeneutikom faktičnosti*, najvažniji dokument o intenciji integralnog filozofskog projekta ranoga Hajdegera, ostalo nejasno da li je riječ o misaono-filozofskim ili, pak, o svakodnevnim – iako se ta razlika, kako će se niže vidjeti, donekle može i relativizovati. No u pogledu razjašnjenja značenja i smisla ovih iskustava upravo bi nam Huserl mogao biti od pomoći.

U ova slučaja, potrebno je doprijeti do nečega prozirnoga, kognitivno-iskustveno raspoloživoga, koje ima status *izvora* i *osnova*. Suština filozofskog programa poznoga Huserla, koja bi, uz neznatne terminološke izmjene mogla stajati i u programskom Uvodu *Bića i vremena*, glasi ovako:

„Ali, i ako bismo se vratili u povest, sve do prvih početaka nauke, ne bismo mogli ništa drugo nego da razgradnjom teorijskih uverenja, koja zaista imamo – doduše, stečena putem tradicije, kritički dođemo do preteorijskog okolnog sveta (*Umwelt*).“²³

Dalje se pokazuje, opet prepoznatljivo „hajdegerovski“, da Huserl pretpostavlja jedan suštinski tok povijesti filozofije, čiji sadržaj nije nikakvo dubinsko, „alternativno“ iščitavanje smisla, već ono što *treba* da bude u temelju one jedne, istinske filozofije – *praevidencija svijeta života*.

„Jer, istinska istorija filozofije [...] nije ništa drugo nego vođenje unatrag onih u sadašnjosti datih povesnih tvorevina smisla, odnosno njihovih evidencija – duž dokumentovanog lanca istorijskih upućivanja unazad – sve do zatvorene dimenzije praevidencije koja leži u njihovom temelju.“²⁴

U svjetlu (namjerne?) neodređenosti, ali, kako se ispostavilo, i nedovršenosti, te, konačno, i nesprovodljivosti projekta naznačenog u *Biću i vremenu*, možda ne bi bilo neumjesno upitati se da li Hajdeger „izvornim ontološkim iskustvima“ želi da zaobiđe pominjanje neke vrste temeljne prozirnosti („praevidencije“), koju je zapravo imao, ili morao imati na umu kada je uobličavao svoj rani projekt? Ako se već pominju izvorna iskustva, nezavisno od toga što je, s obzirom na neodređenost ovoga mjesta, nezahvalno pretpostavljati šta je Hajdeger imao u vidu, te opet bez obzira na to što je u hermeneutičkoj teoriji iskustvo, u načelu, shvaćeno kao eksplikativno-interpretirajuće, bilo bi prirodno pretpostaviti da je riječ o nekakvoj očiglednosti koja ne bi potrebovala dalje tumačenje. Drugim riječima, posao destrukcije – a o destrukciji se radi i kod ranoga Hajdegera i kod poznoga Huserla (uostalom, Hajdegerova *destrukcija* je na neki način rezultat precizirajuće revizije Huserlove *redukcije*) – jeste da u svojem pojednostavljujuće-raskrivajućem

Hermeneutika faktičnosti, Novi Sad, 2007, Akademska knjiga, prevod: Časlav D. Koprivica, str. 76)

22 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 22.

23 *Kriza*, str. 378.

24 *Kriza*, 292/3.

tumačenju ide dotle dok svako dalje tumačenje, pred pokazanom očiglednošću, postane suvišno. Na taj način bi se, da to još jednom naglasimo, relativizovala razlika između nečega faktički-datoga (makar ta „prafaktičnost“ predstavljala tek željeni, ili pretpostavljeni, redukciono-destrukcioni talog) i onoga idealnoga, inteligibilno-„tumačljivoga“ – tako da *inteligibilnost bi bila faktička, a faktičnost inteligibilna*.

Pošto se i kod ranoga Huserla i kod poznoga Hajdegera pokazuje da je opažanje okolnoga nabijeno (ili opterećeno) dimenzijom povijesnoga značenja (kroz naslage svijeta života, koje se onda manifestuju i na razini subjektivnosti i na razini predmetnosti), ispostavlja se da se, da tako kažemo, i ejdetska i transcendentalna redukcija moraju vršiti u elementu povijesnoga (pošto su obje strane zasićene povijesno prenosivim i prenošenim smislom), tako da obje redukcije nužno dobijaju formu destrukcije povijesno nataloženoga smisla. Pošto je naša povijest duhovna povijest, i pošto, naime, teorijsko-filosofsko mišljenje igra ulogu odredbene sile u njoj, to je sprovođenje ovih redukcija, čak možda i u najelementarnijim situacijama, u kojima djeluje da se stvar može svesti na perceptivno-geometrijske datosti, nesprovodivo bez prethodnog izvršenja destrukcije povijesnoga smisla koji je nanijela tradicija, odnosno bez, kako Hajdeger misli, razgradnje povijesti metafizike.

No „inteligibilizovanjem“ faktičkoga napetost u ovoj poziciji nikako ne bi bila otklonjena, već bi Huserlovo *Apriori* (a po, svoj prilici, i Hajdegerova „izvorna iskustva“, koja takođe imaju funkciju *Apriorija*), zadržalo suštinsku *dvosmislenost*. Utoliko bi poređenje ranoga Hajdegera i poznoga Huserla još jednom, mada na neočekivani način, potvrdilo svoju opravdanost stoga što karakteristični momenti iz „jasnijega“ i „izvedenijega“ Huserla bacaju svjetlo na „mutnijega“ Hajdegera. To se vidi iz sljedećega:

„Tim što metodski sistematski saznajemo povesno *A priori*, ne bi li i ono samo time postalo jedna faktičnost povesti, ne bi li ono, dakle, pretpostavilo jedno povesno *A priori*? *A priori* se odnosi na biće čovečanstva i na okolni svet koji u iskustvenom saznavanju, mišljenju, delanju za njega važi. Ali *A priori* je, ipak, ono idealno-opšte, koje se, s jedne strane, odnosi na ljude kao objekte, a, s druge strane, ono je tvorevina u ljudima, u nama koji ga formiramo. Kako stoji stvar sa objektivnošću ovih idealnih tvorevina, ovog *A priori*...?“²⁵

25 *Kriza*, str. 277/8. Isto tako, svijet života je za Huserla i „transcendentalni fenomen“, ali i nešto što nezaobilazno treba da bude predmet jedne „ontologije svijeta života“ (142). Ova dvosmislenost je sistematska, svjesno prihvaćena, a po svojem porijeklu je, što kod Huserla ne iznenađuje, čisto platonovska – „Ali se, onda, ponovo vraćamo na to da su povesne činjenice (pa i sadašnja činjenica da mi jesmo) objektivne samo na osnovu *A priori*a. Ali *A priori*, ipak, pretpostavlja povesno biće?“ (278) Dakle, saznatljivost („objektivnost“) činjeničnoga je uslovljena (prethodnim) djelovanjem onoga apriornoga („*ejdosa*“), jednako kao što to apriorno, da bi uopšte imalo smisla, da bi na nešto moglo da djeluje, mora da pretpostavi već neku faktičku egzistenciju onoga „činjeničnoga“. Naravno, ta činjenična egzistencija uopšte ne bi ni bila moguća bez toga apriorno-ejdetskoga, ali se ovim tvrdi da ono ne može da ima samostalni,

Inteligibilnost izvornoga sloja svijeta života, kao apriorna, po Huserlu, za sebe smije da očekuje „bezuslovnu evidenciju“ i „apodiktičnost“ (293) – bez obzira na to što je, shodno njegovom poznom povijesnom pomjeraju, ta evidencija suštinski povijesna²⁶ – tako da bi se možda moglo reći da njegov projekt rekonstrukcije onoga izvornoga, apriornog evropskoga svijeta života može biti shvaćen i kao svojevrsna *ejdetska redukcija* u povijesnom elementu, tj. kao jedno osobeno zadržavanje platonovskog esencijalizma u razumijevanju povijesti – što se, kao zaključak, možda i iznenađujući, može primijeniti i na Hajdegerov program iz *Bića i vremena*.

3.

Huserlovo pozno reflektovanje sistematskog značaja povijesnosti za teorijsku filozofiju, te otvaranje za povijesnost, ne samo kao temu nego i kao suštinski dio njegove koncepcije – bez straha da ona mora da vodi u opasnost istorističkog relativizma, koji je on uvijek iznova i odlučno kritikovao – bilo je toliko izrazito da se čak može govoriti ne samo o promjeni težišta njegovih nastojanja, o „prefinjavanju“ njegove misli jednom novom dimenzijom, nego bi se njegov pozni filozofski projekt/program uopšte mogao nazvati jednim odlučnim pokušajem povijesnoga mišljenja u filozofiji – ali bez odustanka od transcendentalnofilozofske pozicije. To se vidi i iz ovoga:

„Time je ujedno rečeno i: celokupna kulturna sadašnjost, shvaćena kao totalitet, 'implikuje' celokupnu kulturnu prošlost u neodređenoj, ali strukturalno određenoj opštosti.“²⁷

Dakle, svijet života u svakom svojem epohalnom trenutku, u nekoj proizvoljnoj sadašnjosti, mora da u sebi – ma kako to bilo neosvijetljeno ljudskom refleksijom – u elementu *faktičnosti* sadrži *smisao univerzum* prošlosti. To se odnosi na obje, kako je naznačeno, međusobno neodvojive ravni – i povijesti filozofske misli i povijesti inteligibilnosti ovoga *filozofskoga svijeta života*.

„Ali za njega, kao filozofa, kao mislioca, filozofska sadašnjost jeste totalni pojam filozofske koegzistencije, celokupna filozofija povesti, razume se, kao istorija filozofije, kao [istorija] filozofije i filozofa [...] Filozof, koji kao takav izvršava svoj životni zadatak, pobuđen je svojim okruženjem i na odgovarajući način motivisan, a pre svega je, i u svakom slučaju, motivisan filozofski delotvornim okruženjem [prošlih] filozofa i njihovih ideja – sve do najdalje

od dimenzije činjenične egzistencije nezavisni smisao – zato što ono samo ne može da poseduje i čisti esencijalni smisao i punu egzistenciju.

26 *Kriza*, str. 291: „Svaka eksplicacija i svako prelaženje u evidentiranje (makar se ono možda i prerano zaustavilo) nije ništa drugo do povesno razotkrivanje; u sebi je ono suštinski nešto povesno i kao takvo po suštinskoj nužnosti sadrži horizont svoje povesti.“

27 *Kriza*, str. 291.

prošlosti. Ovo okruženje, koji seže sve do izvornog zasnivanja filozofije i filozofske generativnosti, jeste njegova živa sadašnjost.²⁸

Filosof je motivisan svojim okruženjem koje, kao sadašnje, sadrži cjelokupnu prošlost, tako da je sadašnjost, držeći svu prošlost u sebi – „svesadašnja“. Za njega, posmatranog u bilo kojoj datoj sadašnjosti, njegovo okruženje – jer okruženje prirodno podrazumijeva dimenziju sadašnjosti – čini sve ono što smisljeno određuje i motiviše njegovu situaciju, a to je povijest duha čiji je najvažniji dio povijest filozofije, tako da je ono što je u filozofskom smislu djelotvorno, potentno istovremeno na jednom *metanivou*, a ne prosto činjenično, i sa-prisutno kao „sadašnje“. Ta, da to tako nazovemo, *latentna sadašnjost* nije ravna onome što je prosto tu oko nas, kao puko, faktički-sadašnje, kao nešto čija je prisutnost očigledna i nesporna. To sa-prisutno „sadašnje“, nasuprot ovom očigledno prisutnom sadašnjem, u svojoj prisutnosti nije očigledno, već se do uvida u to dolazi raščlanjivanjem, produbljenom rekonstrukcijom onoga očigledno-sadašnjega, faktičkoga, odnosno redukcijom faktičnosti do slojeva njenog izvornog smisla. Dakle, smislu, kao onome koji preko nečeg činjenično-faktičnoga zauzima svoje mjesto u egzistenciji, kao takvome je svojstvena struktura latencije. No, dalje, to latentno ne mora biti iz istog ontičkog i smisaonog registra kao ono manifestno. Jedna je stvar, naime, ustvrditi da povijest filozofije ima neke svoje dubinske i suštinske – ali opet filozofske – slojeve, a druga ustanoviti, kao što Huserl nagoviještava, da i ono faktički-svakodnevno, kao naizgled bez-misaono i bez-filozofsko, ima korijen upravo u tome.²⁹

Izvorni smisao nečega sadašnje-savremenoga ne može biti nastao tek u prostom *Sada*-trenutku faktičke situacije, kao tobože čiste sadašnjosti, već ima svoju genezu u prošlosti, u tradiciji, u onome što je izvorno, tako da se pokazuje da suština uopšte „stanuje“ u onome što je Hajdeger u *Biću i vremenu* (85) nazvao „apriornim perfektom“.

Šta je okruženje savremene filozofije, odnosno savremenih filozofa – samo „profesionalno“ okruženje prošlih filozofija koje su saprisutne u sadašnjoj filozofskoj situaciji i koje indukuju podsticaje, ili uopšte faktičko životno okruženje? Kao što je gore već pomenuto, istinska istorija filozofije svoje ispunjenje treba da nađe u otkriću izvorne, prapovijesne evidencije sadašnjih smisaonih tvorevina (*Kriza*, 292), ali se takode kaže da se istorija filozofije koristi za „otkrivanje filozofije same“ (339). Povijest filozofije služi da se otkrije i ono što je Huserlov neodustajni san – *philosophia perennis* – ali i da se otkrije prapovijesni temelj ukupnoga svijeta života, ona prapočetna inteligibilnost, koja konstituiše taj svijet, koja njegovu povijest uvezuje u stvarno jedinstvo, i koja nužno mora biti i osnov za pomenutu *istinsku filozofiju* – zato što bi ona predstavljala najprimjereniju i zaokruženu

28 *Kriza*, str. 371.

29 Stoga se u gornjem navodu, naizgled omaškom, miješaju filozofija povijesti i povijest filozofije. Ono suštinsko činjenične povijesti svijeta („svjetske povijesti“) jeste ono misaono filozofsko, tako da bi povijest filozofije, ukoliko bi se preutemeljila na onom autentičnom (a dolje će se vidjeti šta bi to bilo), isporučila ono suštinsko one prve, tako da bi izvorno shvaćena/„napisana“ povijest filozofija predstavljala ono suštinsko filozofije povijesti.

filosofsku refleksiju te svepovijesne inteligibilnosti. Svijet života, odnosno ona prapočetna inteligibilnost koja ga utemeljuje („*Apriori* svijeta života“) ima svoju faktičku, mahom „nijemu“ povijest, uporednu „otkrivenoj povijesti“ filosofsko-misaonog duha. Po Huserlu, budući da se naučno *Apriori* temelji na svjetoživotnom *Aprioriju*,³⁰ nužno je da pravi i istinski temelj filosofsko-naučnoga mišljenja, a time i njegove povijesti, bude svjetoživotna prainteligibilnost. No kako filosofska misao to do tada nije bila shvatila, to se u dotadašnjoj (odnosno dosadašnjoj) povijesti Evrope odvijaju dva paralelna povijesna toka – jedan je tok reflektujuće teorijske misli, tj. zapamćena i imenovana povijest filozofija, a drugi je tok *anonimnoga tradiranja* onoga izvornoga, svjetoživotno-inteligibilnoga *Apriorija*, koje se prenosi „nijemom“, faktičkom tradicijom svijeta života, ali koje nikada do sada još nije zahvaćeno – pa čak u svojem značaju za filosofsku misao ni prepoznato. Utoliko Hajdegerovo otkriće inteligibilnosti faktičkoga – koje se u dobroj mjeri oslanja na Diltajevo shvaćanje *djelatnog sklopa* kao izvorišta smisla – te upotreba toga otkrića za razumijevanja tokova povijesti filozofije, a najposlije i za njeno razgrađujuće prisvajanje, ima nadepohalni značaj, čega je, očigledno, bio svjesan i Huserl, što potvrđuje okolnost da ga je u tom smislu slijedio, makar i bez izričitog pozivanja.

Telos ukupne evropske povijesti, kao i povijesti evropskoga mišljenja, kao njenog odlučujućeg sloja, mogao bi da se ispuni tek kada bi filosofska misao izričitim refleksivnim razumijevanjem prisvojila ono početno-izvorno. Time povijest faktičkoga života, koja uvijek i dalje predaje ono autentično, ne bi više bila samo „nijema“, jednako kao što ni ona imenujuće-pamteća povijest mišljenja ne bi više bila neautentična, tj. ne bi, kao neautentična tradicija, onemogućavala valjano primanje onoga izvornoga koje prebiva u faktičkome.³¹ Inače, a to nije tek uzgredna primjedba, ova analiza, koja je sprovedena povodom Huserla, gotovo bez ikakvih popravki može da se primijeni i na ranohajdegerovski filosofski projekt.

Dakle, filosofovo „okruženje“, odnosno njegov (okolni) svijet, nije samo sadašnji, već svezvremenski – ukoliko uključuje sve ono što je suštinsko u povijesti duha – a to znači suštinsko za pomenutu *povijest svjetoživotne, svakodnevnog faktičnosti*.³² To, isto tako, znači da je faktičko okruženje („okolni svijet“) bitno povijestan, da su tobožnja samostalnost i samodovoljnost sadašnjosti privid, tako da izučavanje povijesti, na dubinskoj razini, odnosno suštinske povijesti filozofije, poprima formu kritičkoga promišljanja i same današnjice – i to od privida ka suštini, sada, svakako, opoviješćenoj, a ne bezvremenskoj.

30 *Kriza*, str. 109: „Znanje o objektivnonaučnom svetu 'temelji' se na evidenciji sveta života.“

31 Martin Hajdeger, *Ontologija. Hermeneutika faktičnosti*, sr. 81; 107: „Ova konstruišuća, tvrdokornošću okoštale tradicije gotovo neiskorjenjiva predimovina, suštinski i zauvijek preprečuje pristup onome što je naznačeno kao faktički život (opstanak).“; „No to znači da izvorno *jeste* faktičnost...“

32 Naravno, suštinski gledano nije samo filosofovo okruženje svezvremensko nego, ukoliko je filosof, da tako kažemo, „suštinski čovjek“ – u vremenu i u svijetu života koji je povijesno (pre)utemeljen na onome što iziskuje čovjekovo mišljenje – okruženje svakoga čovjeka koji živi sa tla tradicije koja je sakonstitujsana onim ontološkim. Na tome ništa ne mijenja činjenica da samo da to samo malobrojni shvataju – i to ne tek kao činjenicu da ima nečeg zanimljivog u prošlosti, već da je ona od životne, odsudne važnosti *za mene*.

Ono suštinsko u trenutnom okruženju nastalo je iz mislećega duha, tako da svaka epoha, kao jednom sadašnja, može biti svedena na svoje odgovarajuće misaono (odnosno filozofsko) određenje, jednako kao što, opet, i cjelokupna povijest filozofije ima svoj suštinski tok – onoga što zapravo stoji iza toka smjenjivanja svagdašnjih epohalnih misli, bilo kao ono što je u njima suštinsko, kao mišljeno, ili upravo kao nemišljeno. Kao što smo već nabacili, „misliti nemišljeno“, što je Hajdegerova „formula“ za „autentizovanje“ (povijesti) filozofskoga mišljenja – koja je, sudeći po ovome, u najmanju ruku kao rekonstruktivni obrazac primjenljiva i na poznoga Huserla³³ – znači mišljenjem izričito prisvojiti ono početno-izvorno, što je, kao neimenovano i nemišljeno, tek nekako prebivalo u povijesti faktičke svakodnevice. Dakle, ono „nemišljeno“ nije prosto nešto što je u odigranoj povijesti mišljenja moglo da se pojavi, a nije, već ono što bi trebalo da ispuni svagdašnji zadatak filozofskoga mišljenja – od njegovih početaka, pa do dana-današnjega – da zahvati, razumije i sačuva ono izvorno povijesnih iskustava početnoga faktično-životnoga sklopa.

Ispostavlja se, dalje, i to kao nešto što važi za obojicu, da razvijanje filozofske povijesti evropskoga života, ili „filozofske svjetske povijesti“, može biti moguće na tragu dvostrukoga postupka – redukcije na ono filozofsko-epohalno, a zatim njegove destrukcije ka onom suštinskome evropske filozofije. No, opet, to suštinsko filozofskoga mišljenja, ona „prafilozofija“³⁴ koja se još nijednom do sada kao takva u stvarnoj povijesti filozofije nije pojavila, dakle ona koja je, makar možda i nedostižni, telos filozofskoga mišljenja, moguća je tek na tragu izvorne praevidencije, dakle onoga što je suštinsko-povijesno ishodište evropskoga svijeta života.

To znači da se ovdje nalazimo u „dvostrukom“ hermeneutičkom krugu sa povijesnim smislom – vrlo sličnom onoj konstelaciji koja je postavljena u *Biću i vremenu*. Najprije ono suštinsko današnjega svjetoživotnoga stanja ukazuje na filozofsku pozadinu, koja je po sebi, opet, nužno povijesna, tj. povijesnofilozofska, dok povijest filozofije – i onakva kakva se zbila, i onakva kakva bi jednom trebalo da se zbije u nekakvom idealno-regulativnom eshatonu obistinjenja prafilozofije – upućuje na ono prapovijesno ovoga svijeta života.

33 Kao indikacija za to, ali svakako ne i kao besprekoran dokaz, mogu da posluže sljedeća mjesta: „Njegova istorijska slika koju je delimično sam izgradio, a delimično preuzeo, njegovo 'izmišljanje povesti filozofije' nije ostalo i ne ostaje konstantno, to on zna; pa ipak: svako 'izmišljanje' njemu služi i može mu služiti da razume sebe samog i svoje smeranje...“; „S obzirom na istorizam, koji u različitim formama uveliko vlada, ne mogu da očekujem mnogo razumevanja za dubinsko istraživanje koje prevazilazi uobičajenu činjeničku istoriju...“ (*Kriza*, str. 389; 293).

34 *Kriza*, str. 19: „Jedan određeni ideal univerzalne filozofije i njoj odgovarajuće metode stoji na početku, takoreći kao prazasnivanje filozofske nove epohe i svih njenih razvojnih nizova. Ali umesto da je zaista dejstvovao on je doživeo unutrašnji raspad. Taj raspad motiviše manje ili više radikalne revolucionarne preobražaje, nasuprot pokušajima da se ideal nastavi ili nanovo učvrsti. Tako problem istinskog ideala univerzalne filozofije i njene prave metode sada zapravo postaje unutrašnja pokretačka snaga svih povesnih filozofskih pokreta.“

4.

Na početku je najavljeno da je jedna od dodirnih tačaka Huserla i Hajdegera biti rehabilitovanje *doksa*. Reći da je temelj objektivnoga *Apriorija* evropskih nauka, odnosno ideja naučnosti i istinitosti, *Apriori* svijeta života, dakle ono iz čega svi mi uvijek najprije crpemo svoje stavove, nazore, poglede, mnijenja, znači da znanje i mnijenje imaju zajednički korijen. Stoga, iako zahtijeva „totalnu promjenu prirodnog stava“ (*Kriza*, 122), Huserl insistira da mnijenje kao takvo ne smije biti odbačeno, kao što je to u filosofiji stoljećima bilo činjeno, već, naprotiv, suštinski uračunato u samoreflektujuću, i utoliko samokonstituišuću genezu znanja.³⁵ Iako je svijet života nezaobilazno tlo važenja prefilosofskih pretpostavki, dakle i „pukih predrasuda“, i iako je on tlo važenja i svake moguće teorije³⁶ – čak i kada ona već krene putem oslobađanja od „prirodnoga stava“, on u svojem svagdašnjem važenju, koje ne pogađa samo one koji se nalaze na preteorijskoj razini, mora biti stavljen u zagrade (*epohé*), ne u smislu nekakvoga odstranjenja iz egzistencije – jer to nije moguće, niti bi sa stajališta težnja ka postizanju istinskoga znanja bilo i poželjno – već u smislu stvaranja pretpostavki da naučno legitimisano mišljenje izvede promjenu njegovoga *načina važenja*/modaliteta, da u onome što je „najprije i najčešće“ varljivo i lažno pronađe jezgro nastajuće, buduće istine. I puko mnijenje i stajalište zapitanosti/čudenja, koje je napravilo prvi korak ka oslobađanju od mnijenjskih okovā, a zatim i ka dosezanju nekoga oblika autentičnoga teorijskoga znanja, imaju zajedničko polazište – *svijet života*, kao faktički djelujući tlo oblikovanja svekolikoga držanja (uključujući i držanje spram istine), ali je njen način važenja kod mnijenja neupitan, neosviješćen, pa dakle „istinit“, dok je kod onoga drugoga to tlo postalo sporno upravo u svojem bezupitnom važenju. Dakle, znanju i mnijenju je zajedničko ono *Šta*, odnosno *Odakle*, ali ne i *Kako*. Stajalište mnijenje svagdašnjoj, „prirodnoj“ interpretaciji, koja proističe iz čovjekovog svagdašnjeg bivanja u svijetu, „dopušta“ da važi, dok mišljenje koje je začeto iskustvom čudenja, tom najprijašnjem uskraćuje njegovo „prirodno pravo“.

Koliki i kakav značaj Huserl pridaje epistemološkom (ali i ontološkom) problemu mnijenja vidi se iz sljedećega:

„Nikada (pre prvog proboja 'transcendentalne fenomenologije' u *Logičkim istraživanjima*) korelacija sveta (sveta o kome mi uvek govorimo) i njegovih subjektivnih načina datosti nije probudila filozofsko čuđenje, iako se ona na primetan način već javila u presokratovskoj filosofiji i – ali samo kao motiv

35 *Kriza*, str. 258: „Rekoh: put filozofije ide preko naivnosti.“

Nešto slično tvrdi i rani Hajdeger: „Ono *Se* ima nešto određeno pozitivno, ono nije samo fenomen propadanja, već kao takvo predstavlja jedno *Kako* faktičkoga opstanka.“ (*Ontologija. Hermeneutika faktičnosti*, str. 24).

36 *Kriza*, str. 258: „Prirodni čovek u svim svojim brigama i delovanjima svetski je usmeren. Polje njegovog življenja i delovanja je okolni svet koji se oko njega prostorno-vremenski prostire i u koji on i sebe svrstava. To ostaje sačuvano i u teorijskom stavu, koji isprva ne može biti ništa drugo nego stav neutralnog posmatrača sveta koji pri tom biva demitologizovan.“

skeptičke argumentacije – u sofistici. [...] Ljudi su bili sputani samorazumljivošću da svaka stvar za svakog u svakom konkretnom slučaju različito izgleda.“

„Prvi proboj ovog univerzalnog *korelacijskog A priorija* iskustvenog predmeta i načina datosti (u toku rada na *Logičkim istraživanjima*, otprilike 1898) potresao me je tako duboko da je od tada čitav moj životni rad bio posvećen zadatku sistematske razrade ovog korelacijskog *A priorija*.“³⁷

Ustanoviti vezu između pretfilosofski pretpostavljanoga „realnoga“ svijeta i načina njegovih datosti, značilo bi prepoznati nužnost povezanosti fenomena i noumena, i na taj način obesnažiti (filosofsku) predrasudu u haotičnosti i teorijskoj neupotrebljivosti čiste pojavnosti. Huserl tvrdi da je on bio prvi koji je uočio da se mnijenje može spasti tako što će se na preteorijskoj razini ustanoviti zajedničke inteligibilne strukture pripadnikā iste zajednice koje potiču iz življenja sa „tla“ zajedničkoga svijeta života. Kod mnijenja nije problem što svoje izvore crpe iz tla života – jer je to i neophodno – već je problem u *načinu važenja* toga što on crpe, dakle status koji on pridaje „nalazima“ preteorijske „obrade“ inteligibilnoga sadržaja svijeta života. U stvari, veliko je pitanje da li to što se dobija iz tog svjetozivotnog tla uopšte nosi neki za iskaze pogodni, „propozicionalno“ uobličeni smisao, tako da bi se čak možda „greška“ mnijenja, ali i svih diskursa i teorija koji nijesu uspjeli da dovoljno radikalno raskinu sa onim pogrešnim u njemu, mogla opisati kao pretumačenje onoga izvornoga iskustvenoga, sveobuhvatnoga, ali zato i *neodređenoga* *Kako* u neko tobože bezkontekstualno, konkretno (posebno) i određeno *Šta*, koje bi već samo od sebe bilo sklono fingiranju svoje nezavisnosti od ugođaja i od puta koji su doveli do njega.³⁸ Kao drugo, svijet života pruža zajednički usaglašeno tlo intersubjektivne konstitucije smisla, tako da mnijenja nijesu nužno i neopozivo stvar nespojivih razlika i nesaglasnosti u tumačenjima, već ona, budući da crpu iz zajedničkoga tla, treba da postanu osnova za kritičku reviziju i postizanje platforme naučno-filosofski zasnovane intersubjektivnosti.

U gornjem izlaganju (o Huserlu) pomenuta dijalektička struktura manifestno-latentnoga, pri čemu je ono manifestno sadašanje-faktičko, a ono latentno – inteligibilni smisao koji dolazi iz (filosofske) tradicije, predstavlja jedan od suštinskih motiva Hajdegerove „hermeneutike faktičnosti“, koja je, iako dobro pripremana prije *Bića i vremena*, svoj najrazvijeniji izraz našla u tom djelu. Suština toga motiva bi se ukratko mogla sažeti na sljedeći način: ono činjenično je nabijeno

37 *Kriza*, str. 135/6; 136/7, prim. 26.

38 To nas neposredno vodi ka Hajdegeru koji je, simptomatično, neprekidno govorio o izvornim iskustvima, ili, pak, o onome izvornome Događaja, pri čemu nikada nije preciznije odredio to čime se toliko bavio i do čega je toliko držao. Ako pretpostavimo da je on imao slutnje o tom začetno-izvornom koje su bile jasnije od njegovih, obično nerazumljivih i tek naznačujućih saopštavanja, tada bi to značilo da je ono iskustveno-pretpropozicionalno bilo ne tek faza u istraživanju, koja je svjedočila u neprilici naporā da se dokuči i jasno saopšti „sadržaj“ izvornoga, nego da je to bio oblik iskonskog i u modalitetu nepromjenljivog načina bivanja same istine.

značenjem i smislom koji su stariji i prevashodniji od „činjeničnoga“. Stoga, razumjeti ono činjenično-sadašnje znači razotkriti strukture smisla koje su u njemu saprisutne, ali uvijek najprije kao samozatajene, prikrivene. Zadatak razotkrivanja ove inteligibilne „potsrukture“ pripada jednoj hermeneutici faktičnosti.

Pored ovoga hermeneutičkoga motiva, kod poznoga Huserla se uočava još jedan, koji vjerovatno može da zahvali Diltaju (jednako kao i Hajdeger), ali kojem je on sam, preko pojma horizonta, pridodao novi i razvijeniji smisao.

„Ono povesno po sebi prvo jeste naša sadašnjost. Oduvek posedujem znanje o našem sadašnjem svetu i o tome da u njemu živimo, obuhvaćeni otvoreno beskrajnim horizontom nepoznatih stvarnosti. To znanje, kao izvesnost horizonta, nije naučeno, nije nekada aktualno, a sada samo pozadinski potonulo znanje; izvesnost horizonta već je morala postojati da bi se mogla tematski izlagati.“³⁹

Već je naznačeno u kojoj mjeri svijet života predstavlja svagdašnje i neizostavno tlo sa kojega može da biva naša egzistencija. U orijentaciono-„epistemološkom“ smislu ta situiranost i podržanost nečim nosećim, čvrstim, „prevodi“ se kao *obitavanje* u nekoj opštoj izvjesnosti stvarnosti, svijeta, smisla, itd. – što se sažima riječju *horizont*. Horizont je uvijek prije svega neki sadašnji, dakle onaj kojem je početak, njegova stajna tačka bez kojega nema horizonta, u nekom određenom Sada i Ovdje. Iz toga prije svega sadašnjega u horizontu čovjek uopšte kreće u orijentaciju – i u okruženju, u „svijetu“ (u ontičkom smislu), ali i u svemu onome što ne posjeduje samo vremensku dimenziju sadašnjosti. Horizont je uvijek već tu, apriorno „poznat“, štaviše, on je ono najpoznatije, ono što je temelj i tlo svake ine poznatosti koje se stekla ili koja će se steći. Horizont predstavlja način mogeg svagdašnjeg apriornog (po)znanja svijeta, on je moja „prainterpretiranost stvarnosti“ koja je na djelu prije nego uopšte možemo da pristupimo izričitom, intencionalnom tumačenju. Horizont je nosilac, tačnije proizvođač smisla koji za mene uvijek već važi. Kao apriorni horizont smisla on za mene prestavlja i moj *horizont očekivanja* (smislenosti).

Još jednom se pokazuje: za čovjeka su strukture smisla uvijek već tu, kao djelujuće, iako ih mi lično nijesmo izabrali, niti smo ih stvorili, već je to djelo ljudskog Opstanka, odnosno prošlih naraštaja. Biti „bačen“ u egzistenciju, tj. biti bačen u neki (ontički) svijet, znači biti u-bačen u neki horizont, u neki (semantičko-kognitivno-epistemološki) nabijeni svijet. Taj horizont je genetski vezan za činjenicu pasivnoga pripadanja svijetu, pasivnoga bivanja u *životu*, što znači da nam je inteligibilnost horizonta dostupna zahvaljujući činjenici našega pripadanja samome životu. Doći na svijet znači upasti u jedno interpretativno polje,⁴⁰ koje nam kao takvo najprije nije ni izvjesno, koje nam zatim postaje i nejasno, ponekad i

39 Kriza, str. 293.

40 Martin Hajdeger: „U pogledu na svoj 'predmet' hermeneutika, povodom namjeravanoga načina pristupanja njemu, naznačuje to da on svoje biće ima kao ono koje je kadro i potrebno tumačenjem, da njegovom biću pripada nekakvo bivanje u protumačenosti.“ (*Ontologija. Hermeneutika faktičnosti*, str. 21)

sporno. Stoga, dospjeti u egzistenciju znači dospjeti u upitnost, znači biti suočen sa pitanjima „koja je sam taj svet zadao“ (*Kriza*, 344). Ne samo što smisao, u obliku okolnoga, koje *za nas* ima modalnost faktičkog bivanja/bića, prebiva svuda uokolo nego nas i to okolno-faktičko, kao snabdjeveno smislom, uvijek već oslovljava, tj. p(r)oziva na izjašnjavanje o svojem sadržaju, dakle o svojoj intenciji ka smislu. Stupiti u egzistenciju znači uvijek već biti zakoračio u razgovor o značenjima, istini i smislu – znali mi to ili ne. *Egzistirati u ljudskom kosmosu znači pre-bivati u vasioni smisla.*

Ako je stvarnost, kao život ili svijet života, izvorište, a ujedno i „spremište“ svekolike smisaono-inteligibilne strukture, kao što, na Diltajevom tragu, smatra i Hajdeger, tada to znači da bi ljudski horizont uopšte – nezavisno od svih ličnih horizontskih varijacija – *trebalo* da ima vezu sa ukupnošću stvorenoga i strukturisanoga, konačno-povijesnoga smisla. Dakle, naša veza sa životom, kao pretumačujućom kvintesencijom totaliteta, proizvodi specifični pojam horizonta, koji je potencijalni osnov svekolikoga znanja. Naime, imati svijet, odnosno znanje o njemu, u obliku nekog horizonta, znači da je sve ono što trenutno još uvijek izričito ne znamo, *latentno* prisutno u našem aktualno-reflektovanom horizontu. Utoliko bi nam sve ono što možemo ili bi trebalo da saznamo, što nam uopšte može biti od interesa, na neki način već bilo poznato, tako da se u razumijevanju radi o eksplikovanju onoga što nam je već nesumnjivo pristupačno (dakle, o izlaganju našeg aktualnog horizonta) – da bi osvijetlili i ono za što još ne znamo da nam je poznato.⁴¹ Saznavati, razumijevati znači proširivati svoj horizont (što podrazumijeva i preinačavanje), ići iza onoga što se trenutno ne vidi, što se nalazi iza linije horizonta. Širiti svoj horizont znači osvjetljivati svoja preduvjerenja, znači produbljivati saznanja o stvarnosti, svoja razumijevanja o svijetu – na osnovu samorefleksije, kao refleksije svijeta-horizonta, koja, budući da se sprovodi iz toga svjetohorizonta – predstavlja njegovu autorefleksiju. To postaje shvatljivije ako se sjetimo određenja bića opstanka kao bića/bivanja-u-svijetu, što će reći: obitavanja-u-horizontu. Bivati u horizontu ne znači nužno i bezostatno biti „uhvaćen“ parametrima njegove faktičnosti, već – shodno njegovom konstitutivnom smisaonom višku – motriti iz njega tako što će se gledati preko njega, tj. bivati u njemu tako što će se iz-bivati iz njega.

Sve ono što nas se neposredno tiče, a što još „ne znamo“, zapravo jeste samo ono što još nijesmo razumjeli – iako je ono faktički već prisutno u horizontu koji je naš. No ono što je prisutno u našem horizontu, a to je ono sa čime smo povezani preko našega svijeta života, tj. sa čime smo uvijek već faktički povezani preko svjetoživotnoga *Apriorija*, to je nekako već naše, mi ga posjedujemo (doduše kao još neotkrivenoga i/ili još neshvaćenoga), tako da se u razumijevanju radi samo o *eksplikovanju* onoga što je već sastavni dio situacije našega bivanja, što je, dakle, moment našega bića. Time što smo svjetoživotno povezani sa nečim što trenutno ne razumijemo nužno moramo imati i neko mnijenje *u vezi* sa njime, ili čak *o* njemu,

41 *Kriza*, str. 293: „Sve ne-znanje tiče se nepoznatog sveta koji je za nas, kao svet, ipak unapred tu, kao horizont svih pitanja sadašnjosti, pa tako i svih specifično istorijskih pitanja.“

tako da se u procesu razumijevanja radi o tome da se ova faktički (dobro) fundirana *doksa* i valjano eksplicuje.

Konačno, kada se govori o hermeneutičkim tonovima kod poznoga Huserla treba uočiti i jedno indikativno podudaranje kada je riječ o onome što se naziva Hajdegerovo davanje egzistencijalnoga smisla hermeneutici. Razumjeti tradiciju za Hajdegera znači razumijevati polazeći od orijentacije od trenutne sadašnjosti⁴² – jer je ona i jedino moguće polazište naše orijentacije sa njome i jer ta sadašnjost, takva *kakva* jeste, sama po sebi predstavlja jedan pokazatelj stanja ukupne tradicije.⁴³ Međutim, još interesantniji teorijski zaplet nastaje kada se ustvrdi da hermeneutička situacija razumijevanja tradicije i hermeneutička situacija čovjekovoga samorazumijevanja padaju ujedno, tj. da jedna te ista situacija, tako tradicije, u svojem tekućem stadiju, predstavlja putokaz za samorazumijevanje opstanka, kao što važi i obratno.⁴⁴ Međutim, nešto slično ovome se može naći i kod Huserla:

„Istorijska refleksija koju ovde moramo imati u vidu, tiče se naše egzistencije kao filozofa i, korelativno, egzistencije filozofije, koja, sa svoje strane, proističe iz naše filozofske egzistencije.“⁴⁵

Povezanost opšte tradicije, tradicije svijeta života, i predanjske ustrojenosti čovjekovoga bića, jeste jedna od najprepoznatljivijih novina koju je u filozofsku granu povijesnoga mišljenja unio Martin Hajdeger⁴⁶ Huserl je spreman da ga slijedi i u ovome – čak možda i direktno primivši njegov uticaj:

„Povesni svet je, doduše, zatečen kao društvenopovesni svet, ali on je poves-tan samo preko unutrašnje povesnosti svakog pojedinačno...“⁴⁷

Časlav D. Koprivica
Fakultet političkih nauka, Beograd

42 Martin Hajdeger, *Ontologija. Hermeneutika faktičnosti*, str. 24; 77: „Dalje, tumačenje započinje u današnjici, tj. u određenoj, prosječnoj razumljivosti iz koje filozofija živi i kojoj se unazad i *obraća*.“; „Razgradnja svoje ishodište uzima u opisućivanju današnje situacije.“

43 No, naravno, važi i obratno – odnos prema tradiciji je samolegitimacija sadašnjosti, tako da posredovanje predanjske prošlost i sadašnjosti ima vrijednost refleksije – i to u oba smjera – Martin Hajdeger, *Ontologija. Hermeneutika faktičnosti*, str. 42: „Način na koji jedno vrijeme (svagdašnja današnjica) prošlost (neki ili vlastiti prošli opstanak) vidi, oslovljava, održava i pripravlja, jeste naznaka za to na koji način on stoji naspram sebe, na koji način ta svijest, kao opstanak, *jeste* u svojem 'Tu'.“

44 „U povijesti i filozofiji opstanak direktno ili indirektno govori o sebi samom.“ „...povijest i filozofija su načini tumačenja, onoga šta opstanak jeste i u čemu živi.“ (Martin Hajdeger, *Ontologija. Hermeneutika faktičnosti*, str. 53; 54)

45 *Kriza*, str. 388.

46 *Sein und Zeit*, str. 388: „Povijesnost opstanka je suštinski povijesnost svijeta.“

47 *Kriza*, str. 292, prim. 14.

Časlav D. Koprivica

**Die Intelligibilität des Alltäglichen: die Berührungspunkte
des frühen Heidegger und des späten Husserl**

(Zusammenfassung)

In diesem Aufsatz werden wir versuchen die Beziehungen zwischen der husserlschen Krisis der europäischen Wissenschaften und des frühen Heidegger zu untersuchen – und zwar anhand der Lebenswelt, genauer der Intelligibilität des Faktischen, der Auffassung von Doxa und der Philosophiegeschichte. Die Grundannahme lautet dass Husserl – sei es mittelbar, sei unmittelbar – eine kräftige Einflussnahme von seinem Schüler erfahren musste, vorwiegend aus seiner Frühphase, und dies im Moment als Heidegger selbst seine frühe Überzeugungen größtenteils einer Wiederprüfung unterzogen hatte. Dennoch, trotz den auffallenden Ähnlichkeiten zwischen beiden Denkern bleibt ein wesentlicher Unterschied bestehen, der sich daraus besteht, die Intelligibilität der Lebenswelt bis zur transzendentalen Begründung zu überführen, während bei Heidegger die Intelligibilität des Anfangs eine endliche, kontingente und nur einigermassen durchsichtige sei.

SCHLÜSSELWÖRTER: Husserl, Heidegger, Lebenswelt, Faktizität, transzendente Philosophie, Philosophiegeschichte, Teleologie.